

## Les voisins invisibles

Fantômes cosmopolites dans un village vietnamien

**Heonik Kwon**

Traducteur : Alice Doublier

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/terrain/16611>

DOI : 10.4000/terrain.16611

ISSN : 1777-5450

### Éditeur

Association Terrain

### Édition imprimée

Date de publication : 24 avril 2018

Pagination : 24-39

ISBN : 978-2-9555964-3-2

ISSN : 0760-5668

### Référence électronique

Heonik Kwon, « Les voisins invisibles », *Terrain* [En ligne], 69 | avril 2018, mis en ligne le 22 juin 2018, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/terrain/16611> ; DOI : 10.4000/terrain.16611

---



*Terrain* est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.



FANTÔMES COSMOPOLITES DANS UN VILLAGE VIETNAMIE

# LES VOISINS INVISIBLES

HEONIK KWON  
Trinity College, Université de Cambridge  
hik21@cam.ac.uk

**L**es habitants de Cam Re, une communauté de bord de mer située au sud de la ville de Da Nang dans le centre du Vietnam, ont nombre d'histoires détaillées à raconter sur les fantômes de leur village. L'entrepreneur prêtre taoïste de Cam Re les appelle ses « voisins invisibles ». Bien que certaines de ces histoires puissent paraître troublantes voire sinistres, elles s'apparentent pour la plupart d'entre elles aux commérages ordinaires qui circulent quotidiennement dans cette petite communauté vivant pour moitié de la pêche et pour moitié de l'agriculture. Certains récits peuvent même aller jusqu'à faire rire, en particulier ceux concernant l'esprit d'un soldat unijambiste, dont l'apparition survient presque toujours au niveau de la bifurcation d'un sentier étroit reliant les deux pôles résidentiels du village, qui mène aux ruines d'un vieux temple ancestral ainsi qu'à

celles d'une ancienne garnison française. Ces ruines sont le terrain de jeu favori des enfants ; le fantôme du soldat y erre à cloche-pied sur sa jambe gauche, ayant perdu l'autre à cause d'une mine terrestre. Les enfants ont inventé un jeu qui consiste à réaliser la meilleure imitation du mode de déplacement inhabituel de ce soldat, le tout dans de grands éclats de rire.

Les résidents invisibles de Cam Re ont des origines historiques variées et, si on les regarde comme un ensemble, ils semblent même témoigner d'une pensée cosmopolite. Les fantômes vietnamiens sont nombreux : l'apparition d'une jeune mère avec ses deux enfants est familière des villageois qui habitent près d'une petite enclave de bambous, site d'un massacre tragique ayant eu lieu en 1967 au comble de la violence perpétrée dans la région durant la guerre du Vietnam. Ceux qui habitent le long du chemin de terre battue qui mène aux dunes de sable évoquent un fantôme d'âge mûr qu'ils

surnomment « tête en bas, pieds en l'air ». On l'aperçoit souvent debout marchant sur la tête, et les locaux associent cette façon pour le moins incongrue de se mouvoir avec les circonstances peu conventionnelles de ses funérailles. On raconte à Cam Re et dans ses environs que cet esprit est celui d'un homme qui fut accusé (à tort) de trahison et donc enterré (vivant) la tête en bas par un commando communiste durant la saison des pluies de 1966. De nombreux autres fantômes étrangers non vietnamiens habitent Cam Re, par exemple le fantôme d'un homme asiatique n'ayant pas l'air d'être vietnamien et vêtu d'un uniforme de combat américain. Les gens du coin supposent qu'il s'agit de l'esprit d'un soldat de Corée du Sud tué dans l'explosion d'une bombe, dont le cratère sert désormais d'étang aux poissons. Le fantôme d'un homme portant l'uniforme de l'armée française mais n'ayant pas l'air français est un autre de ces fantômes étrangers célèbres. Les



anciens de Cam Re racontent qu'il vient de l'ancienne garnison française du village, qui, au plus fort de ce que les Vietnamiens appellent la guerre contre la France, comptait plus de deux cents conscrits des colonies nord-africaines. Dans un hameau situé à l'ouest de Cam Re et coupé en deux par la route pavée conduisant à Da Nang, qui fut à l'origine construite par les Français au cours de la guerre française (1945-1954) avant d'être développée par le génie militaire sud-coréen pendant la guerre américaine (1961-1975), les habitants ont connaissance d'un « ancien combattant<sup>1</sup> », l'esprit énorme et angoissant d'un ancien officier français. Familiers eux aussi, enfin, les fantômes extrêmement timides et éternellement affamés de deux militaires américains se montrent plutôt craintifs à l'égard des villageois ; ils produisent d'étranges cliquetis, que les locaux interprètent comme le tintement des cuillères dans leurs gamelles de rationnement vides<sup>2</sup>.

Les gens de Cam Re interagissent régulièrement avec ces membres invisibles de leur communauté en déposant des bâtonnets d'encens sur les lieux de leurs apparitions et en leur accordant parfois une hospitalité plus importante par le biais d'offrandes de boissons, de mets, ou même de billets de monnaie votive<sup>3</sup>. Pour la plupart des villageois, il va de soi que les hommes doivent partager leur monde (*duong*, le monde des vivants) avec les êtres qui se trouvent de l'autre côté du seuil ontologique (*am*, le monde des morts). Bien entendu, il arrive que les villageois doivent agir à l'encontre de certains de ces voisins invisibles, si ceux-ci viennent à causer des problèmes trop importants, ou si l'on estime que leur

comportement viole les normes coutumières de la vie communautaire. Quelques habitants se sont réunis un jour avec le maître taoïste du village afin de calmer un fantôme algérien du temps de la guerre contre la France. Cet esprit étranger avait la vilaine habitude de toucher les épaules et le cou de certaines jeunes femmes du village lorsqu'elles rentraient du marché. Mais ces habitants de l'autre monde ne sont pas les seuls à partager la vie des

**Familiers eux aussi, les fantômes extrêmement timides et éternellement affamés de deux militaires américains se montrent plutôt craintifs à l'égard des villageois.**

habitants de Cam Re : les interactions rituelles qui impliquent des fantômes coexistent avec celles relatives aux ancêtres de la famille et du village. Ces deux catégories d'invisibles – ancêtres et fantômes – sont en fait inséparables et se répondent de multiples manières, à l'instar du monde des morts et de celui des vivants qui coexistent et interagissent<sup>4</sup>. L'image, au fond, est celle d'une dualité concentrique distinguant deux groupes d'esprits – ceux des ancêtres restés au sein de l'espace domestique et les fantômes, déplacés, sans lieu fixe hors de la maison – qui évoluent eux-mêmes au sein d'un monde dualiste plus large, composé de vivants et de morts.

II

**A**u Vietnam central, la conception de la mort et de la vie centrée sur la maison situe les pratiques rituelles de commémoration entre deux surfaces mémorielles : d'une part, l'autel aux ancêtres qui est installé à l'intérieur de la maison, et d'autre part le monde des esprits errants et déplacés des morts. La manière dont les habitants de la région accomplissent d'ordinaire leurs rites aux ancêtres consiste à s'incliner devant eux, puis à sortir de la maison pour répéter ce geste à l'intention des fantômes errants. Cette pratique commémorative à deux faces, par laquelle les villageois entrent à la fois en relation avec leur propre mémoire et avec celle des autres, comme l'écrit Viet Thanh Nguyen, se rencontre également dans le cadre de la gestion des affaires communautaires, en particulier à l'occasion de la cérémonie d'ouverture de la maison communale d'un village ou du temple d'un lignage ancestral (Nguyen 2016 : 23-46). Un culte « côté rue » est alors officiellement rendu pour les âmes

- 1. En français dans le texte (Note de la traductrice).
- 2. Pour une discussion stimulante des apparitions de fantômes envisagées comme une réaction critique dans des situations de domination politique et économique, voir Grégory Delaplace (2010).
- 3. Au sujet de la conception de l'hospitalité qui s'exprime au sein de ces actions ritualisées, voir Patrice Ladwig (2012).
- 4. Voir les récits captivants relatés par Mai Lan Gustafsson (2009 : 35-53), et aussi le très réputé écrivain Viet Thanh Nguyen (2016).



→ *Topsy-turvy gravity*, Léa Lepetit, 2017.  
« On l'aperçoit souvent debout marchant sur la tête, ce que l'on associe avec les circonstances peu conventionnelles de ses funérailles. »

ILLUSTRATION : LÉA LEPETIT. © PENNINGHEN 2017.



des morts inconnus et hors parenté censés peupler les environs ou venir de lieux plus lointains pour l'occasion. Structurellement, ce culte est similaire à l'acte consistant à distribuer de petites offrandes aux tombes inconnues situées à proximité des tombeaux des ancêtres, après qu'on a fait des offrandes d'encens et de fleurs à ces derniers. Les offrandes aux ancêtres marquent les liens de parenté exclusifs qui existent entre celui qui donne et celui qui reçoit ; la distribution d'offrandes à d'autres tombes admet la possibilité de liens de résidence inclusifs entre l'identité ancestrale et des êtres qui ne sont pas des ancêtres.

Au sein de ce système dualiste et pratiquement réciproque émergent deux façons d'imaginer la solidarité sociale. « Côté maison », on pourrait affirmer à la suite d'Émile Durkheim que l'acte de commémoration consolide les relations de solidarité qui existent entre vivants et morts, ce qui a pour effet de générer un sentiment d'appartenance mutuelle de même qu'un ensemble social cohérent que l'on pourrait appeler « unité généalogique » (Durkheim 1960 [1912]). Cela est particulièrement manifeste dans les cérémonies dédiées aux ancêtres fondateurs du village qui se tiennent régulièrement dans la maison communale. Tous les groupes familiaux et lignagers du village, y compris ceux partis vivre au loin, sont censés participer à ces festivités ou au moins y apporter leur contribution. Les villageois y écoutent des discours relatant l'histoire légendaire de la migration et de l'installation des ancêtres fondateurs, puis accomplissent des gestes et des offrandes

en hommage à leur mémoire, en suivant l'ordre de séniorité et le statut des lignages.

L'organisation de ces rites aux ancêtres mobilisant tout le village inclut aussi des interactions avec les esprits errants. De la même manière que dans le culte domestique, les participants font volte-face et accordent prières et offrandes aux esprits déplacés. Ceux-ci, à l'inverse des ancêtres que l'on croit installés au cœur du temple, n'ont pas le privilège d'avoir une maison. Ce culte « côté rue » ne respecte pas l'ordre strict de séniorité comme le culte domestique et peut de ce fait sembler assez désordonné. Parfois, la prière aux fantômes peut s'accompagner d'une prière traditionnelle d'invitation et de consolation des esprits durant laquelle on invoque l'ensemble des décès tragiques et on exhorte les esprits à recevoir les gestes de sym-

**L'organisation des rites aux ancêtres mobilisant tout le village inclut aussi des interactions avec les esprits errants.**

pathie et d'hospitalité offerts par les villageois. De nos jours, ces prières sont souvent des versions improvisées du poème classique *Van te co hon* (« Appel aux âmes errantes ») composé par Nguyen Du, un érudit littéraire du XVIII<sup>e</sup> siècle (Nguyen 1993 : 130-132).

**III**

La distinction entre fantômes et ancêtres a été un sujet de premier plan dans l'étude des religions d'Asie (Teiser 1988 ; Bap-tandier 2001). Dans son texte sur les religions populaires de Chine, Arthur Wolf décrit plusieurs incidents survenus lors de son enquête de terrain dans un village taïwanais. Un soir, un habitant du village affirma avoir été témoin d'une apparition – un être mystérieux flottant à travers les rizières. Jugeant son interlocuteur étranger un peu sceptique à l'écoute de cette expérience, le villageois mentionna alors qu'une famille était en train de préparer une cérémonie de commémoration aux ancêtres au moment de l'incident, à l'endroit précis de la rizière où il avait rencontré le fantôme. Revenant sur cet épisode quelques années plus tard, A. Wolf conclut que le fait que tel esprit soit considéré comme un fantôme ou comme un ancêtre « dépend du point de vue de chacun », corroborant ainsi sa phrase bien connue : « l'ancêtre d'un homme est le fantôme d'un autre » (Wolf 1974 : 356-357). Pour saisir le caractère relatif de l'identité des morts, affirme-t-il, « il nous faut changer de perspective » (*ibid.*).

A. Wolf n'explique pas vraiment comment l'observateur peut opérer ce changement de perspective. Ses intuitions sur l'identité morale changeante des morts ont néanmoins suscité un débat constructif parmi les spécialistes de la culture religieuse chinoise. On a en effet longtemps considéré la filiation patrilinéaire comme la colonne vertébrale de la société traditionnelle chinoise et le culte aux

ancêtres comme sa conséquence pratique, régulant les relations sociales au sein du lignage. L'analyse d'A. Wolf met ces affirmations à l'épreuve en questionnant la stabilité catégorielle des ancêtres. Les villageois taïwanais se meuvent à l'intérieur et hors de la maison où ils rendent hommage à leurs ancêtres, mais ils attribuent en outre aux esprits des morts une certaine mobilité. Quand des gens sont réunis au sein d'une maison afin de procéder à un hommage ritualisé aux ancêtres, les esprits des morts qui sont invités entrent alors dans la catégorie ancêtres. Au-delà de cet espace, le statut social des esprits est incertain. L'identité des ancêtres est donc mouvante et spécifique à un lieu : c'est cette fluidité de la réalité qu'A. Wolf voulait illustrer par son histoire de fantôme, qui s'accommode mal de la tendance des enquêtes sociologiques à rigidifier les catégories.

La distinction entre ancêtres et fantômes a aussi, plus largement, constitué un élément important de l'histoire des sciences sociales modernes, en particulier dans la théorie durkheimienne de la représentation sociale. Pour É. Durkheim, la catégorie des ancêtres est une expression symbolique de la socialité humaine à partir de laquelle peuvent émerger un sentiment d'unité et un impératif moral d'être et de vivre ensemble. Cette interprétation des ontologies de l'au-delà a cependant tendance à se limiter à une conception fonctionnaliste des formes sociales. Selon l'auteur, la catégorie des ancêtres est un sujet utile à l'enquête sociologique en ce qu'elle est partie prenante de la constitution et de la reconstitution de l'ordre social. Par contraste,

la catégorie des « revenants » ne l'est pas, car les fantômes sont, bien qu'ils existent dans les réalités culturelles, des « être[s] vagabond[s] à qui n'incombe aucune tâche déterminée » et qui ne jouent aucun rôle dans la constitution d'un ordre social et moral donné (Durkheim 1960 [1912] : 392).

**Le fait même, propre à toute existence, de vivre avec d'autres humains oblige à se projeter dans une forme de vie qui continue après la mort et qui déborde la seule vie d'un individu.**

Il apparaît ainsi clairement que les conceptions de l'au-delà sont loin d'avoir été un sujet marginal au sein de la théorie sociale – même si elles semblent n'occuper qu'une petite place dans la spiritualité laïque moderne. Le fait même, propre à toute existence, de vivre avec d'autres humains oblige à se projeter dans une forme de vie qui continue après la mort et qui déborde la seule vie d'un individu (Bloch & Parry 1982). À cet égard, la conception d'un au-delà, dans son origine même, est un phénomène à la fois social et public, au sens où il est une représentation collective – une notion qui constitue la colonne vertébrale de la théorie sociale de la jeune École française de sociologie. Cependant, son caractère public peut varier selon les types de décès dont il est question. Les per-

sonnes qui connaissent une « bonne mort », douce ou naturelle, qui sont entourées de leurs proches et bénéficient d'une expiation en bonne et due forme par le biais de rites funéraires et commémoratifs n'ont en effet pas la même vie *post-mortem* que celles qui souffrent de « malemort » – une fin violente, loin de chez soi et marquée par l'absence de tout rite de passage (Middleton 1982 : 144). Cette hiérarchie dans les types d'au-delà est largement décrite dans les récits ethnographiques ; elle est aussi le sujet du travail déterminant de Robert Hertz, qui fut l'un des étudiants de Durkheim ainsi qu'un membre de la jeune École française de sociologie – et dont la vie prometteuse fut tragiquement écourtée par la violence de la guerre des tranchées en 1915. R. Hertz s'intéressait à la manière dont la société génère une hiérarchie politique fondée sur une hiérarchie morale de l'au-delà, elle-même établie sur les conséquences des bonnes et des mauvaises morts (Hertz 1907 ; voir aussi Kwon 2010).

Il ne s'agit pas ici de remettre en cause l'idée de Durkheim selon laquelle les conceptions de la vie après la vie sont constitutives de la structuration de la vie sociale, ni de questionner l'interprétation proposée par R. Hertz d'une hiérarchie morale enchâssée dans le concept même d'au-delà – distinguant une vie *post-mortem* ancestrale, socialement assimilée et dominante, d'une autre, socialement marginalisée et exclue. Je propose plutôt de mettre ces conceptions sociales et politiques de l'au-delà en lien avec un événement historique de grande ampleur, celui des destructions causées par





→ **Au marché de Cam Re, Joséphine Gläser, 2017.**  
« Les villageois vietnamiens vivent avec l'idée que les fantômes de défunts ayant connu une mort tragique peuplent leur environnement. »

ILLUSTRATION : JOSÉPHINE GLÄSER. © PENNINGHEN 2017.

→ **Fantômes du Vietnam, Charlotte Esquerré, 2017.**  
« L'âme mobile du mort peut apparaître en plusieurs endroits simultanément, signe de sa puissance et de sa vigueur. »

ILLUSTRATION : CHARLOTTE ESQUERRÉ. © PENNINGHEN 2017.

la guerre du Vietnam. Ce sera l'occasion d'interroger la manière dont l'expérience historique de morts et de déplacements en masse a pu avoir une incidence sur la perception publique de la vie après la mort, y compris sur la distinction morale entre esprits des ancêtres localisés et esprits des morts déplacés ou inconnus.

#### IV

Le concept vietnamien de *xac* (prononcé comme un « sac » en français) est instructif pour qui veut engager une discussion sur les phénomènes de déplacement *post-mortem*. Ce concept particulier, parmi les termes vietnamiens qui se rapportent au corps humain, signifie « cadavre ». Ce terme ne fait cependant pas seulement référence à la condition matérielle d'un corps sans vie et immobile, mais aussi à la condition opposée d'une âme libre et pleine de vie. Selon les croyances populaires vietnamiennes, quand un corps meurt, l'âme se trouve libérée et peut se déplacer entre le lieu du décès et celui de la sépulture, mais aussi à travers d'autres lieux auxquels elle est historiquement attachée et où son identité peut être commémorée – tel que l'autel domestique des ancêtres de la famille. L'âme mobile du mort peut apparaître en plusieurs endroits simultanément, ce qui est reconnu comme un signe de sa puissance et de sa vigueur (le terme employé est *linh*, qui signifie « vital » ou « efficace »). Le terme *xac* (ou *nhap xac*) peut parfois prendre le sens de « l'esprit entre dans le corps », dans un contexte de possession, de même qu'il sert aussi, dans

les régions centrales du Vietnam, à désigner familièrement les médiums, ces « personnes capables d'inviter des esprits dans leur corps ».

De la même manière que le terme *xac* décrit deux états opposés de la personne du défunt, il existe dans la culture mortuaire vietnamienne deux manières différentes de considérer la mort. À l'une des extrémités du spectre se trouve une tradition de soin minutieux du corps sans vie.

#### Selon la conception populaire, les morts correctement enterrés et dont la sépulture est installée en accord avec les prescriptions rituelles sont moins enclins à traîner dans les rues.

L'intégrité corporelle de la personne décédée y est capitale : la préparation du corps en vue de son inhumation est considérée comme étant de la plus haute importance pour garantir le bien-être du défunt et la relation harmonieuse entre vivants et morts. Cela explique pourquoi les personnes portées disparues pendant la guerre sont l'objet de pitié et d'inquiétude et pourquoi différentes institutions – de la famille à l'État – se sont évertuées à retrouver les restes des disparus une fois la guerre terminée (Kwon 2008a : 44-63). De l'autre côté du spectre, l'idée de *xac* indique que la présence des morts peut demeurer relativement indéfinie et largement diffuse au sein du monde des vivants.

Les esprits des morts se promènent librement à travers le village : dans les fossés et les dunes de sable, dans les anciens camps de prisonniers et les postes de police, dans les bâtiments scolaires et les cuisines des foyers, particulièrement au crépuscule. Le quinzième jour de chaque mois lunaire, le nombre et l'intensité des esprits voyageurs augmente de façon spectaculaire. Selon la conception populaire, les morts correctement enterrés et dont la sépulture est installée en accord avec les prescriptions rituelles sont moins enclins à traîner dans les rues que les morts qui n'ont pas été correctement enterrés et dont on ne cultive pas la mémoire. Ces esprits dont on ne porte pas le deuil, qui sont affamés et ne possèdent pas de vêtements, constituent la majorité des fantômes perdus qui continuent d'errer dans les communautés vietnamiennes contemporaines.

Le concept de *xac* désigne donc à la fois un état particulier du corps, immobile et sans vie, et l'état spécifique de l'âme mobile et pleine de vie qui lui est associé. L'âme humaine est, de surcroît, une entité double : une âme spirituelle, *hon*, et une âme matérielle, *via*. De par cette dualité, l'esprit d'une personne décédée est à même de ressentir le froid ou la faim à travers son âme matérielle et de transformer ces sensations en apitoiement ou en indignation à travers son équivalent spirituel. Léopold Cadière, prêtre jésuite et grand spécialiste de la culture religieuse vietnamienne, nomme *hon* et *via* les principes supérieur et inférieur de vitalité (Cadière 1957 : 53-66). Certaines forces vitales sont installées et fixées par des rites de circonstance ; les autres flottent



à défaut d'un point d'ancrage. Certaines sont révérees et bien traitées ; les autres non désirées et craintes. Selon l'auteur, apprendre à nouer des relations avec ces multiples esprits, dans leurs nombreuses modalités d'existence *post-mortem* et selon la hiérarchie morale établie entre esprits installés et esprits errants, est un aspect central des pratiques religieuses au Vietnam.

## V

L'œuvre de L. Cadière contribue aujourd'hui encore à la compréhension de la culture religieuse traditionnelle du Vietnam. Il est incontestable que l'intimité rituelle grandissante de la population avec les fantômes, à laquelle on assiste de nos jours, prend ses racines dans cette longue tradition culturelle. Mais il est tout aussi incontestable que ce phénomène est profondément lié à l'expérience historique récente de la guerre et de la révolution, qui a donné lieu à une destruction et à une dislocation en masse de la vie humaine.

Les guerres du Vietnam (1945-1975) ont été d'une violence inouïe. Elles ont provoqué un chaos terrible et ont eu pour conséquence un nombre incalculable de personnes disparues ou décédées loin de leur village natal. Une fois la guerre terminée, les survivants sont rentrés chez eux épuisés, physiquement et mentalement, afin de commencer une nouvelle vie avec le peu qu'il leur restait ; ils se sont trouvés confrontés à des situations qui ont fortement mis à l'épreuve leur capacité à repartir de zéro. Leur

patrie n'était pas seulement parsemée de matériel militaire mortel, mais aussi de restes de morts inconnus enterrés dans des tombeaux peu profonds. L'intrusion de ces défunts étrangers, vietnamiens ou non, sur les terres villageoises faisait écho à une autre crise dans le paysage moral des communautés : les corps de nombreux parents proches portés disparus ne pouvaient être enterrés dans leur village natal. Ce déplacement des morts provoqué par la guerre a longtemps hanté les villages vietnamiens – particulièrement dans le sud du pays – qui ne furent plus

### Certains villageois se souviennent avec précision des lamentations des fantômes au sein des villages et des cris qu'ils ont entendus en provenance des sites du massacre.

jamais les mêmes qu'auparavant. Les familles survivantes firent face à la réalité des personnes disparues et des corps manquants avec beaucoup d'appréhension et de douleur, en dépit des efforts faits par l'autorité nationale d'après-guerre pour motiver les populations à considérer l'avenir avec espoir, plutôt qu'à contempler les ruines de leur histoire.

Dans la partie de la province de Quang Ngai devenue célèbre auprès de la communauté internationale sous le nom de My Lai, à la suite du massacre en masse de civils en mars

1968, les habitants rapportent de nombreuses histoires sur la souffrance des esprits des morts. Certains villageois se souviennent avec précision des lamentations des fantômes au sein des villages et des cris qu'ils ont entendus en provenance des sites du massacre. Les résidents d'un hameau en particulier font la description saisissante des fantômes de jeunes femmes, chacune marchant avec un jeune enfant dans les bras et se lamentant sur son corps sans vie. Les villageois expliquent que ces fantômes de mères portent le deuil de leurs enfants morts.

Selon le croque-mort local, les voisins invisibles du village peuvent se plaindre de leurs propres maux physiques ou ressentir une douleur quand leurs proches souffrent de quelque chose ; ils peuvent avoir de la peine face à leur propre mort tragique ou injuste, ou pleurer la mort de leurs enfants comme s'ils n'étaient pas eux-mêmes déjà décédés. Leurs humeurs et leurs sentiments – et même leur forme – fluctuent selon la situation. Les fantômes des enfants apparaissent morts dans les bras de leurs mères affligées, par une nuit sans lune à la saison des pluies, alors qu'on a pu les voir courir, jouant derrière leurs mères lors d'une soirée agréable précédant la célébration de la nouvelle année lunaire. Les habitants de My Lai accomplissent régulièrement de modestes rituels, au sein et hors de leur foyer, pour ces voisins invisibles, et expliquent leur condition d'existence en utilisant le concept de « mort cruelle » ou de « mort injuste » (*chet oan*) (Kwon 2006 : 120-136). Ce concept implique que l'agonie d'une mort violente et injuste, ainsi que



→ *Without*, Ludovica Anzaldi, 2017.

« L'intimité rituelle avec les fantômes est profondément liée à l'expérience historique récente de la guerre et de la révolution, qui a donné lieu à une destruction et à une dislocation en masse de la vie humaine. »

ILLUSTRATION : LUDOVICA ANZALDI. © PENNINGHEN 2017.





→ **Les revenants de Cam Re**, Arthur Demonet, 2017.  
« Les âmes des défunts sont emprisonnées dans la terreur funeste et l'expérience traumatique d'une mort violente. »

ILLUSTRATION : ARTHUR DEMONET. © PENNINGHEN 2017.

la mémoire de la terreur qu'elle provoque, piègent l'âme dans un au-delà fait d'atroces souffrances. L'âme humaine dans cette condition d'incarcération *post-mortem* ne se remémore pas la terreur comme le font les vivants, mais revit ce moment violent et ré-expérimente perpétuellement l'effroi d'une mort cruelle. En d'autres termes, leur mémoire d'une mort injuste est une mémoire vive dans son acception la plus brutale.

L'idée selon laquelle les morts peuvent ressentir des souffrances physiques a une longue histoire au sein des traditions religieuses et funéraires du Vietnam : elle est liée à la conception duelle de l'âme humaine divisée, comme nous l'avons évoqué précédemment, en une partie spirituelle et une partie corporelle ou matérielle. L'âme matérielle sent et ressent ; l'âme spirituelle pense et imagine. Dans le contexte d'une « mort à la maison » (par opposition à une « mort dans la rue »), dans des circonstances paisibles, auprès des siens et après une longue vie, l'âme matérielle finit par périr avec le corps en décomposition. Seule l'âme spirituelle survit à une bonne mort (si le corps du défunt est enterré à un mauvais endroit, toutefois, l'âme matérielle est réveillée et peut ressentir l'inconfort d'un enterrement inadéquat). L'esprit pur et convenablement traité rituellement est censé traverser le seuil imaginaire entre le monde des vivants et celui des morts avant de rejoindre le domaine pur des ancêtres et du culte aux ancêtres. Par contraste, l'âme de celui qui a connu une mort violente loin de chez lui reste largement intacte et conserve sa composition duelle d'avant la mort

en raison d'une absence de séparation rituelle. L'âme matérielle s'attarde autour du lieu du décès et de l'endroit où le corps en décomposition est enterré. Elle ressent l'inconfort de funérailles inappropriées et rappelle à

### Selon cette conception des droits humains, le droit des morts à être libérés de l'histoire violente de leur décès est inaliénable.

l'âme spirituelle la mémoire physique de sa mort violente. La souffrance corporelle de l'âme matérielle communique avec la mémoire douloureuse de l'âme spirituelle et cette relation entre les deux formes d'âme peut générer un état imaginaire d'incarcération.

Enfermée dans le souvenir de son décès violent, l'âme est alors incapable de rejoindre l'autre monde, jusqu'à ce que la situation soit arrangée par l'intervention d'une puissance extérieure. Le fait de revivre sans cesse son propre décès est décrit comme une « incarcération » (*nguc*) : les âmes des défunts sont emprisonnées dans la terreur funeste et l'expérience traumatique d'une mort violente. Le ressentiment du *oan* et l'auto-emprisonnement du *nguc* décrivent le même phénomène : le ressentiment crée une prison imaginaire qui emmagasine elle-même du ressentiment et en augmente l'intensité. Les villageois de My Lai se souviennent des noms des victimes les plus affligées parmi les villageois morts lors du massacre de 1968, le nom des familles

dont les généalogies ont été décimées par la violence. Cet anéantissement a provoqué un sentiment d'injustice et une indignation morale extrêmement forts, présents dans toutes les communautés vietnamiennes touchées par les massacres de civils. Dans ce contexte, une mort injuste n'est pas seulement la destruction de vies innocentes, mais aussi une crise dans les fondements sociaux de la commémoration. Selon cette conception particulière des droits humains, le droit des morts à être libérés de l'histoire violente de leur décès est inaliénable et la protection de ce droit dépend des institutions séculaires de la commémoration.

Le concept de mort injuste ne renvoie donc pas seulement à un état d'emprisonnement à l'intérieur de la mémoire pénible et mortifiante d'un événement injuste et violent : il possède aussi une dimension positive en pointant des mesures susceptibles d'être prises pour permettre au défunt de s'en libérer. Dans le langage vernaculaire vietnamien, on désigne cette libération par des expressions telles que « dénouer le ressentiment » (*giai oan*) ou « briser la prison » (*giai nguc*). Libérer une âme du ressentiment implique que des individus bienveillants interviennent de façon pertinente : commémorer les morts au sein de la famille et accomplir des offrandes rituelles aux « voisins invisibles » sont deux formes importantes d'intervention morale.

Se consacrer à ce travail de mémoire et le manifester dans des activités rituelles communautaires représentent deux changements majeurs survenus dans les villages vietnamiens depuis les années 1990.

Il s'agit aussi d'un projet collaboratif entre les habitants du monde des vivants et ceux de l'au-delà, qui n'implique pas seulement des actes d'intervention de commémoration sous la forme de rituels pour les morts, mais aussi la volonté farouche des âmes de se libérer de l'histoire.

## VI

Les villageois vietnamiens vivent donc avec l'idée que les fantômes de défunts ayant connu une mort tragique peuplent leur environnement ; une partie de leurs routines quotidiennes et saisonnières consiste à offrir à boire et à manger à ces spectres inconnus. L. Cadière affirme que la sensibilité morale traditionnelle préconise d'éviter ce monde d'esprits déplacés et le royaume de la malemort<sup>5</sup>. D'ailleurs, selon la compréhension durkheimienne du rôle des concepts religieux dans la formation du social, l'analyse sociologique devrait se concentrer sur la sphère conceptuelle de l'au-delà, que représentent notamment les esprits des ancêtres – les seuls esprits « véritables », selon Durkheim (1960 [1912] : 391). Les deux chercheurs ont envisagé les ancêtres et les fantômes du point de vue de leur fonction différentielle. Leur focale était entièrement tournée vers la structure de l'ordre moral et la manière dont certaines catégories spirituelles contribuent à la constitution et à la reconstitution de celui-ci. Ce que montre le cas vietnamien, cependant, c'est que l'expérience généralisée du déplacement et de la perte affecte la hiérarchie morale des conceptions de

la mort et de l'au-delà. Cette expérience historique particulière produit une certaine forme d'identité morale dont le déplacement et la douleur sont des éléments constitutifs plutôt que des facteurs extérieurs, et à partir de laquelle une relation de compassion entre les vivants et les esprits déplacés des défunts peut se développer. Par ailleurs, sur cet arrière-plan de guerres destructrices ayant impliqué moult interventions étrangères, le monde des fantômes ne discrimine pas, au Vietnam, les habitants en fonction de leur race, de leur nationalité, de leur idéologie politique ou de toute autre différence profane. Les fantômes des combattants étrangers et ceux des villageois vietnamiens possèdent le même droit aux gestes de reconnaissance et de souvenir offerts par les vivants. On pourrait reconnaître, dans cette

### Un projet collaboratif entre les habitants du monde des vivants et ceux de l'au-delà, qui implique la volonté farouche des âmes de se libérer de l'histoire.

réalité imaginaire et pourtant historiquement authentique, une forme d'actualisation de la vision optimiste exprimée par Emmanuel Kant dans *Vers la paix perpétuelle*, impliquant la prise de conscience du droit des étrangers et une éthique d'hospitalité universelle (Kwon 2008b : 35-36).

Le concept d'hospitalité a connu un intérêt croissant ces derniers temps (cf. Candea & Da Col 2012) et j'ai moi-même écrit sur ce sujet en référence aux commémorations des morts dans la culture vietnamienne contemporaine, en envisageant le geste d'hospitalité comme un acte de réciprocité. Imaginons par exemple que j'offre un verre d'eau fraîche et un bol de gruaux de riz à un étranger, un réfugié dans le monde des morts. Si je fais cela, cela peut être en tant que personne qui a elle-même perdu, par le pouvoir de destruction et de dislocation de la guerre, un proche parent. Il est alors possible que ces offrandes, je ne les accomplisse pas seulement au titre d'un geste coutumier d'hospitalité, mais dans l'espoir que quelqu'un fasse, en quelque autre endroit, la même chose à l'être cher que j'ai moi-même perdu. Cet art de la réciprocité n'est pas le fruit de mon imagination ; c'est un thème qui prend ses racines dans la tradition de l'art littéraire vietnamien qui remonte au moins au XVII<sup>e</sup> siècle. Les écrits de Nguyen Du, déjà mentionnés, témoignent du fait que les vivants ayant vécu un déplacement loin de chez eux peuvent avoir une relation différente aux esprits déplacés des morts de celle que connaissent les individus qui ont une vie stable et fixe. Ces derniers s'identifient aux ancêtres au sein de leur foyer et s'adressent aux esprits déplacés comme à des étrangers, tandis qu'une relation de compassion et de réciprocité tend à se développer entre esprits déplacés

5. Cadière a intimement dialogué avec cette perspective au début du siècle dernier, alors qu'il préparait ses travaux sur la culture religieuse du Vietnam.



→ *Vietnam war*, Xinyu Tang, 2017.  
« Les esprits des morts se promènent librement à travers le village, particulièrement au crépuscule. »

ILLUSTRATION : XINYU TANG. © PENNINGHEN 2017.



et vivants déplacés. Bien que cette relation de compassion soit historiquement ancrée dans la littérature et la tradition religieuse vietnamiennes, les manifestations contemporaines doivent ainsi être envisagées en lien avec les conditions historiques mouvementées endurées par les habitants du Vietnam ces dernières décennies, et en particulier avec les expériences généralisées de déplacements et de morts en masse. La compassion vis-à-vis des esprits déplacés est une tradition religieuse et morale dont la pertinence et la force sont ravivées et réinventées pendant et à la suite de crises historiques. Lorsque cette compassion apparaît à l’horizon, ses manifestations collectives peuvent mettre à l’épreuve l’ordre préexistant de l’au-delà, apportant un changement majeur dans la hiérarchie morale entre ce que Durkheim appelle des esprits « véritables » et les esprits déplacés des morts.

Les guerres du Vietnam font partie intégrante de la transition postcoloniale de la seconde moitié du <sup>xx</sup>e siècle. Peter Gatrell décrit cette période comme le théâtre de déplacements de population sans précédent tant par l’étendue que par l’intensité, causés par « l’effondrement des empires multinationaux, l’émergence de l’État moderne associé à une citoyenneté définie, la propagation d’idéologies totalisantes traquant des ennemis intérieurs et l’internationalisation des réponses à la crise des réfugiés » (Gatrell 2013 : 2). Les déplacements humains en masse se sont ensuite poursuivis tout au long de la guerre froide, et ce malgré l’affirmation que le monde bipolaire était – d’après certains observateurs

de la guerre froide – une période exceptionnellement pacifique dans l’histoire internationale. Le Haut Commissariat des Nations unies pour les réfugiés (HCR) signale qu’il existe aujourd’hui d’autres crises humanitaires « sans précédent », incluant celle des réfugiés syriens. Même si nous ne pouvons pas grand-chose pour supprimer les politiques de déplacement de population de la surface de la terre, et même si nous nous sentons impuissants face à la détresse des populations concernées, ce que les Vietnamiens ordinaires accomplissent aujourd’hui prouve que nous sommes en mesure de faire quelque chose pour les défunts déplacés. Au cœur de cette pratique éthique se trouve la conscience que l’expérience du déplacement est constitutive de l’individualité morale et historique. Si nous pouvons faire cela pour les morts, nous pouvons, en principe, faire la même chose pour les vivants. L’une des contributions majeures des sciences sociales modernes – en particulier celle de Durkheim – est de soutenir l’idée que ce qui est fait pour les morts raconte quelque chose sur ce que nous aspirons à devenir et sur la façon dont nous envisageons notre société.

Texte traduit par  
Alice Doublier

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

**BAPTANDIER** BRIGITTE (dir.), 2001. *De la malemort en quelques pays d’Asie*, Paris, Karthala.

**BLOCH** MAURICE & JONATHAN **PARRY** (dir.), 1982. *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge University Press.

**CADIÈRE** LÉOPOLD, 1957. *Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens*, vol. 2, Paris, École Française d’Extrême-Orient.

**CANDEA** MATEI & GIOVANNI **DA COL**, 2012. « The return to hospitality », *Journal of the Royal Anthropological Institute* vol. 18, p. 1-19.

**DELAPLACE** GRÉGORY, 2010. « Chinese ghosts in Mongolia », *Inner Asia* vol. 12, p. 127-141.

**DURKHEIM** ÉMILE, 1960 [1912]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.

**GATRELL** PETER, 2013. *The Making of the Modern Refugee*, Oxford University Press.

**GUSTAFSSON** MAI LAN, 2009. *War and Shadows: The Haunting of Vietnam*, Ithaca, Cornell University Press.

**HERTZ** ROBERT, 1907. « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *L’Année Sociologique* vol. 10, p. 48-137.

**KWON** HEONIK, 2010. « L’esprit dans l’œuvre de Durkheim, Mauss et Hertz », *Revue du Mauss* n° 36, p. 211-222.

—, 2008a. *Ghosts of War in Vietnam*, Cambridge University Press.

—, 2008b. « The ghosts of war and the spirit of cosmopolitanism », *History of Religions* vol. 4, p. 35-36.

—, 2006. *After the Massacre: Commemoration and Consolation in Ha My and My Lai*, Berkeley, University of California Press.

**LADWIG** PATRICE, 2012. « Visitors from hell: Transformative hospitality to ghosts in a Lao Buddhist festival », *Journal of the Royal Anthropological Institute* vol. 18, p. 90-102.

**MIDDLETON** JOHN, 1982. « Lugbara death », in Maurice Bloch & Jonathan Parry (dir.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge University Press.

**NGUYEN** KHAC VIEN, 1993. *Vietnam: A Long History*, Hanoi, The Gioi.

**NGUYEN** VIET THANH, 2016. *Nothing Ever Dies: Vietnam and the Memory of War*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

**TEISER** STEPHEN F., 1988. *The Ghost Festival in Medieval China*, Princeton University Press.

**WOLF** ARTHUR P., 1974. « Gods, ghosts, and ancestors », in Arthur P. Wolf (dir.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford University Press, p. 356-357.